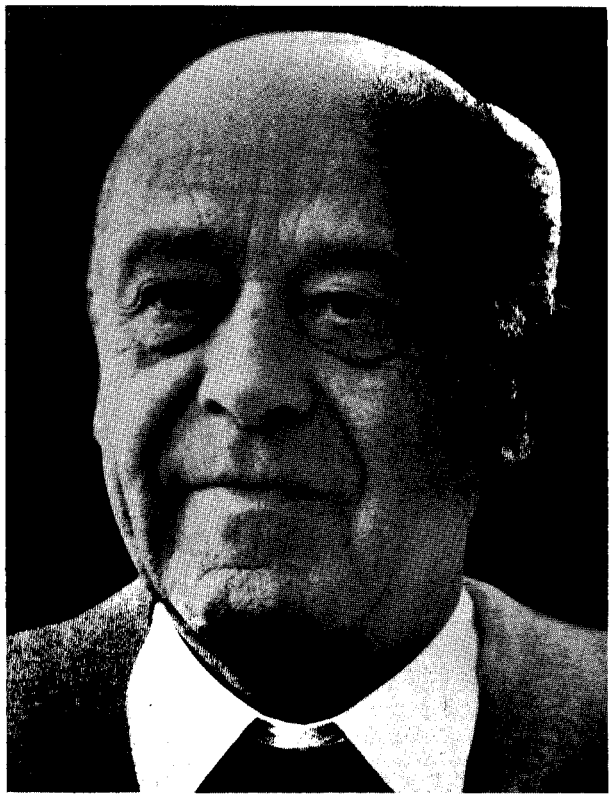

Photo: E. Reidemeister

Josef König

ARGUMENTATIONEN

FESTSCHRIFT FÜR JOSEF KÖNIG

Herausgegeben

von

Harald Delius und Günther Patzig

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

(1964)

Phil 19/28 AM
1 Juli 66.

© Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1964. — Printed in Germany. — Gedruckt mit Unterstützung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften in Hamburg. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen. Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen
8226

INHALT

Vorwort der Herausgeber VII

THEODOR W. ADORNO, Fortschritt 1

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, Zum Begriff der hermeneutischen Logik 20

RALF DAHRENDORF, Ungewißheit, Wissenschaft und Demokratie 43

HARALD DELIUS, Kategorischer Imperativ und individuelles Gesetz. Bemerkungen zu G. Simmels Kritik der Kantischen Ethik . . . 67

CHRISTIAN VON FERBER, Zum Begriff der gesellschaftlichen Konzentration. Kritische Bemerkungen zur soziologischen Begriffsbildung 75

WOLF-HARTMUT FRIEDRICH, Eine stilistische Tugend Senecas . . . 94

JOSEPH KLEIN, Ontologie und Logik im Opusculum „De ente et essentia“ des Thomas von Aquino 103

PAUL LORENZEN, Wie ist die Objektivität der Physik möglich? . . 143

FELIX MARTINEZ-BONATI, Nicht-intentionale oder expressive Qualitäten 151

J. N. MOHANTY, On Reference 159

GÜNTHER PATZIG, Satz und Tatsache 170

HELMUTH PLESSNER, Ein Newton des Grashalms? 192

KLAUS REICH, Die Tugend in der Idee. Zur Genese von Kants Ideenlehre 208

H. Arnold Schmidt, Der Beweisansatz von L. Nelson für die „Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie" als Beispiel eines retroflexiven Schlusses 216

Bruno Snell, Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos 249

Carl Friedrich Frhr. v. Weizsäcker, Kants „erste Analogie der Erfahrung" und die Erhaltungssätze der Physik 256

Namenregister 276

VORWORT

Wollte man die eigentümliche Wirkung kennzeichnen, die von der philosophischen Arbeit Josef Königs ausgeht, so geriete man in eine unvermeidliche Verlegenheit. Die landläufige Meinung geht nämlich dahin, daß ein Philosoph nur entweder durch die prägende Kraft seiner Lehrsätze oder durch die Begründung einer neuen Methode wirken könne. Die radikal undogmatische Denkweise Josef Königs schließt beides aus; — übrig bleibt der nicht weniger wirksame Eindruck exemplarischer Reinheit der philosophischen Reflexion, eines gleichsam absoluten Gehörs für feine und eben darum philosophisch wichtige Unterschiede im Bereich der Sachen und Begriffe, einer lückenlosen, mit nichts, auch keiner Schwierigkeit hinter dem Berge haltenden Argumentation.

Die Autoren der sechzehn Beiträge dieser Festschrift aus Anlaß des siebzigsten Geburtstages von Josef König sind teils Fachkollegen im engeren Sinne, teils in anderen Wissenschaften wie der Mathematik und Physik, der Klassischen Philologie und Soziologie vornehmlich zu Hause. Jedoch haben sie ihre Themen so gewählt, daß dem Leser ein Zusammenhang mit dem Hauptarbeitsfeld von Josef König, dem Grenzgebiet zwischen Sprachphilosophie, Logik und Ontologie, fast überall greifbar bleibt. Der Titel des Bandes „Argumentationen" soll auf die Bedeutung der von Josef König seinen Schülern vermittelten Einsicht hinweisen, nach welcher es in der Philosophie nicht auf Lehrmeinungen, sondern auf Begründungszusammenhänge vor allem ankommt.

Den Herausgebern ist es ein Bedürfnis, der *Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften* in Hamburg herzlich dafür zu danken, daß sie durch einen großzügigen Druckkostenzuschuß das Erscheinen der Festschrift zu Ehren ihres Mitglieds allererst möglich machte. Auch dem Verlag gebührt unser Dank für sorgfältige Drucklegung und manches freundliche Entgegenkommen.

Die Herausgeber

FORTSCHRITT

Von Theodor W. Adorno

Theoretische Rechenschaft über die Kategorie des Fortschritts verlangt, diese so nahe zu betrachten, daß sie den Schein des Selbstverständlichen ihres positiven wie negativen Gebrauchs verliert. Aber solche Nähe erschwert zugleich die Rechenschaft. Mehr noch als andere zergeht der Begriff Fortschritt mit der Spezifikation dessen, was nun eigentlich damit gemeint sei, etwa was fortschreite und was nicht. Wer den Begriff präzisieren will, zerstört leicht, worauf er zielt. Die subalterne Klugheit, die sich weigert, von Fortschritt zu reden, ehe sie unterscheiden kann: Fortschritt worin, woran, in bezug worauf, verschiebt die Einheit der Momente, die im Begriff aneinander sich abarbeiten, in bloßes Nebeneinander. Rechthaberische Erkenntnistheorie, die dort auf Exaktheit dringt, wo die Unmöglichkeit des Eindeutigen zur Sache selbst gehört, verfehlt diese, sabotiert die Einsicht und dient der Erhaltung des Schlechten durchs beflissene Verbot, über das nachzudenken, was im Zeitalter utopischer wie absolut zerstörender Möglichkeiten das Bewußtsein der Verstrickten erfahren möchte: ob Fortschritt sei. Wie jeder philosophische hat der Terminus Fortschritt seine Äquivokationen; wie in jeglichem melden diese auch ein Gemeinsames an. Was man zu dieser Stunde unter Fortschritt sich zu denken hat, weiß man vag, aber genau: deshalb kann man den Begriff gar nicht grob genug verwenden. Pedanterie in seinem Gebrauch betrügt bloß um das, was er verheißt, Antwort auf den Zweifel und die Hoffnung, daß es endlich besser werde, daß die Menschen einmal aufatmen dürfen. Schon darum läßt nicht genau sich sagen, was sie unter Fortschritt sich vorstellen sollen, weil es die Not des Zustandes ist, daß jeder diese fühlt, während das lösende Wort fehlt. Wahrheit haben nur solche Reflexionen über den Fortschritt, die in ihn sich versenken und doch Distanz halten, zurücktreten von lähmenden Fakten und Spezialbedeutungen. Heute spitzen derlei Reflexionen sich zu in der Besinnung darüber, ob die Menschheit die Katastrophe zu verhindern vermag. Ans Leben gehen ihr die Formen ihrer eigenen gesellschaftlichen Gesamtverfassung, wofern nicht ein seiner selbt bewußtes Gesamtsubjekt eingreift. An es allein ist die Möglichkeit von Fortschritt übergegangen, die der Abwendung des äußersten, totalen Unheils. Alles andere am Fortschritt

müßte daran sich ankristallisieren. Der physische Mangel, der lange seiner zu spotten schien, ist potentiell beseitigt: nach dem Stand der technischen Produktivkräfte brauchte keiner auf der Erde mehr zu darben. Ob weiter Mangel und Unterdrückung sei — beides ist eines —, darüber entscheidet einzig die Vermeidung der Katastrophe durch eine vernünftige Einrichtung der Gesamtgesellschaft als Menschheit. Kants Entwurf einer Fortschrittslehre war denn auch an der „Idee des Menschen"[1] festgemacht: „Da nur in der Gesellschaft, und zwar derjenigen, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne, — da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann, die Natur auch will, daß sie diesen, so wie alle Zwecke ihrer Bestimmung, sich selbst verschaffen solle; so muß eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d.i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein; weil die Natur nur vermittelst der Auflösung und Vollziehung derselben ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen kann."[2] Der Begriff von Geschichte, in dem Fortschritt seinen Ort hätte, ist emphatisch, der Kantische allgemeine oder weltbürgerliche, keiner von partikularen Lebenssphären. Die Angewiesenheit des Fortschritts auf Totalität aber kehrt einen Stachel wider ihn. Das Bewußtsein davon beseelt Benjamins Polemik gegen die Verkoppelung von Fortschritt und Menschheit in den Thesen über den Begriff der Geschichte, dem Gewichtigsten wohl, was zur Kritik der Fortschrittsidee von seiten solcher gedacht wurde, die man krud politisch zu den Progressiven zählt: „Der Fortschritt, wie er sich in den Köpfen der Sozialdemokraten malte, war, einmal, ein Fortschritt der Menschheit selbst (nicht nur ihrer Fertigkeiten und Kenntnisse)."[3] So wenig aber die Menschheit telle quelle fortschreitet nach dem Reklamerezept des Immer-besser-und-besser, so wenig ist doch eine Idee von Fortschritt ohne die der Menschheit. Sie verschafft bei Benjamin sich ihr Recht in der Lehre, die Vorstellung des Glücks neugeborener Generationen — ohne die von Fortschritt nicht gesprochen werden kann — führe unveräußerlich die Erlösung mit sich[4]. Er bestätigt damit die Konzentration des Fortschritts aufs Überleben der Gattung: kein Fortschritt ist derart zu unterstellen, als wäre die Menschheit überhaupt schon und könne deshalb fortschreiten. Vielmehr wäre er erst ihre Herstellung, deren Perspektive angesichts der Auslöschung sich öffnet. Daß, wie Benjamin weiter anmeldet, der Begriff der Universalgeschichte nicht zu retten sei, folgt daraus; er leuchtet nur solange ein, wie der Illusion einer bereits existenten, in sich selbst einheitlichen und einheitlich sich aufwärts bewegenden Menschheit sich vertrauen ließ. Bleibt die Menschheit eingefangen von der Totalität, die sie selbst bildet, so hat, nach Kafkas Wort, ein Fortschritt noch gar nicht stattgefunden, während doch bloß Totalität erlaubt, ihn zu denken. Am einfachsten ist das zu verdeutlichen durch die Bestimmung von Menschheit als des schlechterdings nicht Ausschließenden. Würde sie eine Totalität, die in sich selbst kein begrenzendes Prinzip mehr enthält, so wäre sie zugleich ledig des Zwangs, der alle ihre Glieder einem solchen Prinzip unterwirft, und wäre damit Totalität nicht länger: keine erzwungene Einheit. Der Passus aus Schillers Lied an die Freude „Und wer's nie gekonnt, der stehle weinend sich aus diesem Bund", der im Namen allumfassender Liebe den verbannt, dem sie nicht zuteil wurde, gesteht ungewollt die Wahrheit über den bürgerlichen, zugleich totalitären und partikularen Begriff der Menschheit. Was in dem Vers dem Ungeliebten oder zur Liebe Unfähigen namens der Idee widerfährt, entlarvt diese, nicht anders als die affirmative Gewalt, mit welcher Beethovens Musik die Idee einhämmert; kaum zufällig, daß das Gedicht mit dem Wort „stehlen" in der Demütigung des Freudlosen, dem darum die Freude nochmals versagt wird, Assoziationen aus der Besitzsphäre und der kriminologischen hervorruft. Zum Begriff der Totalität gehört, wie in den politisch totalitären Systemen, der fortwesende Antagonismus; so werden die bösen mythischen Feste aus Märchen definiert durch solche, die nicht geladen sind. Erst wo das Grenzen setzende Prinzip der Totalität, wäre es auch bloß das Gebot, ihr gleich zu sein, zerginge, wäre Menschheit und nicht ihr Trugbild.

Historisch war die Konzeption von Menschheit bereits impliziert im Theorem der mittleren Stoa vom Universalstaat, das zumindest objektiv auf Fortschritt hinauslief, wie fremd auch dessen Idee der vorchristlichen Antike sonst mag gewesen sein. Daß jenes stoische Theorem sogleich zur Begründung der imperialen Ansprüche Roms sich schickte, verrät etwas davon, was dem Fortschrittsbegriff durch seine Identifikation mit den an-

[1] *Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, sämtliche Werke, Leipzig o. J. (Inselausgabe), Erster Band, S. 225.
[2] A.a.O., S. 229.
[3] *W. Benjamin*, Schriften Bd. I, Frankfurt 1955, S. 502.
[4] Vgl. a.a.O., S. 494.

wachsenden „Fähigkeiten und Kenntnissen" widerfuhr. Die existente Menschheit wird anstelle der noch ungeborenen unterschoben, Geschichte zur Heilsgeschichte unmittelbar. Das war der Prototyp der Vorstellung von Fortschritt bis zu Hegel und Marx. In der Augustinischen civitas dei ist sie gebunden an die Erlösung durch Christus, als an die geschichtlich gelungene; nur eine bereits erlöste Menschheit kann betrachtet werden, als bewege sie sich, nachdem die Entscheidung fiel, vermöge der Gnade, die ihr zuteil wurde, im Kontinuum der Zeit auf das himmlische Reich zu. Vielleicht war es das Verhängnis des späteren Denkens über den Fortschritt, daß es die immanente Teleologie und die Konzeption der Menschheit als des Subjekts allen Fortschritts von Augustin übernahm, während die christliche Soteriologie der geschichtsphilosophischen Spekulationen verblaßte. Dadurch ist die Idee des Fortschritts aufgegangen in der civitas terrena, ihrem Augustinischen Widerpart. Sie soll, auch beim dualistischen Kant, nach ihrem eigenen Prinzip, ihrer „Natur" fortschreiten. In solcher Aufklärung aber, die überhaupt erst den Fortschritt zur Menschheit in deren Hände legt und damit seine Idee als zu verwirklichende konkretisiert, lauert die konformistische Bestätigung dessen, was bloß ist. Es empfängt die Aura der Erlösung, nachdem diese ausblieb, das Übel unvermindert fortdauerte. Jene unabsehbar weittragende Modifikation des Fortschrittsbegriffs war notwendig. Wie der emphatische Anspruch gelungener Erlösung angesichts der nachchristlichen Geschichte zu Protest ging, so lag umgekehrt schon im Augustinischen Theologumenon einer immanenten Bewegung der Gattung auf den seligen Stand hin das Motiv unwiderstehlicher Säkularisation. Die Temporalität des Fortschritts selber, sein einfacher Begriff, verklammert ihn mit der empirischen Welt; ohne solche Temporalität aber würde das Verruchte des Weltlaufs im Gedanken verewigt, die Schöpfung selber zum Werk eines gnostischen Dämons. An Augustin läßt die innige Konstellation der Ideen Fortschritt, Erlösung und immanenter Geschichtsgang sich ablesen, die doch nicht ineinander aufgehen dürfen, wenn sie nicht wechselseitig sich vernichten sollen. Wird Fortschritt gleichgesetzt der Erlösung als dem transzendenten Eingriff schlechthin, so büßt er, mit der Zeitdimension, jede faßliche Bedeutung ein und verflüchtigt sich in geschichtsloser Theologie. Wird er aber in die Geschichte mediatisiert, so droht deren Vergötzung und, in der Reflexion des Begriffs wie in der Realität, der Widersinn, das sei bereits der Fortschritt, was ihn inhibiert. Hilfskonstruktionen eines immanent-transzendenten Fortschrittsbegriffs richten sich selbst bereits durch die Nomenklatur.

Die Größe der Augustinischen Lehre war die des Zum ersten Mal. Sie hat alle Abgründe der Fortschrittsidee in sich und trachtete, sie theoretisch zu bewältigen. Die Struktur seiner Doktrin bringt den antinomischen Charakter von Fortschritt zum ungemilderten Ausdruck. Bei ihm schon ist, wie dann nochmals auf der Höhe der säkularen Geschichtsphilosophie seit Kant, der Antagonismus im Zentrum jener geschichtlichen Bewegung, die, als gerichtet auf das himmlische Reich, Fortschritt wäre; sie ist ihm der Kampf zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen. Aller Gedanke an den Fortschritt seither empfing seinen Tiefgang von der Last des geschichtlich ansteigenden Unheils. Während Erlösung bei Augustin das Telos der Geschichte bildet, mündet diese weder unmittelbar in jene, noch ist jene zu dieser gänzlich unvermittelt. Sie ist der Geschichte eingesenkt durch den göttlichen Weltplan, ihr entgegengesetzt nach dem Sündenfall. Augustin hat erkannt, daß Erlösung und Geschichte nicht ohne einander sind und nicht ineinander, sondern in einer Spannung, deren gestaute Energie schließlich nicht weniger will als die Aufhebung der geschichtlichen Welt selber. Um kein Geringeres jedoch ist im Zeitalter der Katastrophe der Gedanke an Fortschritt überhaupt noch zu denken. Fortschritt ist so wenig zu ontologisieren, dem Sein unreflektiert zuzusprechen, wie, was freilich den neueren Philosophen besser behagt, der Verfall. Zu wenig Gutes hat Macht in der Welt, als daß von ihr in einem prädikativen Urteil Fortschritt auszusprechen wäre, aber kein Gutes und nicht seine Spur ist ohne den Fortschritt. Wenn, einer mystischen Lehre zufolge, die innerweltlichen Ereignisse bis zum geringfügigsten Tun und Lassen folgenreich sein sollen für das Leben des Absoluten selber, dann ist ein Ähnliches jedenfalls für den Fortschritt wahr. Jeder einzelne Zug im Verblendungszusammenhang ist doch relevant für sein mögliches Ende. Gut ist das sich Entringende, das, was Sprache findet, das Auge aufschlägt. Als sich Entringendes ist es verflochten in die Geschichte, die, ohne daß sie auf Versöhnung hin eindeutig sich ordnete, im Fortgang ihrer Bewegung deren Möglichkeit aufblitzen läßt.

Die Momente, an denen der Begriff Fortschritt sein Leben hat, sind nach herkömmlicher Gepflogenheit teils philosophisch, teils gesellschaftlich. Ohne Gesellschaft würde seine Vorstellung ganz leer; all seine Elemente sind von ihr abgezogen. Wäre die Gesellschaft nicht von der sammelnden oder jagenden Horde zum Ackerbau übergegangen, von der Sklaverei zur formalen Freiheit der Subjekte, von der Dämonenangst zur Vernuft, vom Mangel zur Abwehr von Seuchen und Hungersnot und zur Verbesserung der Lebensbedingungen insgesamt; suchte man also die

Idee des Fortschritts more philosophico rein zu erhalten, etwa aus dem Wesen der Zeit herauszuspinnen, so hätte sie gar keinen Inhalt. Nötigt aber einmal der Sinn eines Begriffs zum Übergang in die Faktizität, so ist diesem nicht willkürlich Halt zu gebieten. Die Idee von Versöhnung selbst, das nach dem Maß des Endlichen transzendente Telos alles Fortschritts, ist nicht herauszubrechen aus dem immanenten Prozeß von Aufklärung, welche die Furcht wegnimmt und, indem sie den Menschen als Antwort der Fragen aufrichtet, welche die Menschen fragen, den Begriff von Humanität gewinnt, der allein über die Immanenz der Welt sich erhebt. Gleichwohl geht Fortschritt in Gesellschaft nicht auf, ist nicht mit ihr identisch; so wie diese ist, ist sie zuzeiten sein Gegenteil. Philosophie überhaupt war, solange sie etwas taugte, zugleich auch Lehre von der Gesellschaft; nur, seitdem sie deren Macht einspruchslos sich auslieferte, muß sie von der Gesellschaft beteuernd sich sondern; die Reinheit, in welche sie zurückfiel, ist das schlechte Gewissen ihrer Unreinheit, der Komplizität mit der Welt. Philosophisch ist der Begriff des Fortschritts darin, daß er, während er die gesellschaftliche Bewegung artikuliert, dieser zugleich widerspricht. Gesellschaftlich entsprungen, erheischt er kritische Konfrontation mit der realen Gesellschaft. Das Moment der Erlösung, wie immer auch säkularisiert, ist untilgbar an ihm. Daß er aber weder auf die Faktizität noch auf die Idee sich reduzieren läßt, deutet auf seinen eigenen Widerspruch. Denn das aufklärerische Moment darin, das der Entmythologisierung, das in Versöhnung mit der Natur terminiert, indem es den Schrecken der Natur beschwichtigt, ist verschwistert dem der Naturbeherrschung. Modell des Fortschritts, und würde er in die Gottheit verlegt, ist die Kontrolle außer- und innermenschlicher Natur. Die Unterdrückung, die durch solche Kontrolle geübt wird und die ihre oberste geistige Reflexionsform im Identitätsprinzip der Vernunft hat, reproduziert den Antagonismus. Je mehr Identität durch den herrschaftlichen Geist gesetzt wird, desto mehr Unrecht widerfährt dem Nichtidentischen. Das Unrecht erbt sich fort an dessen Widerstand. Er wiederum verstärkt das unterdrückende Prinzip, während zugleich das Unterdrückte vergiftet sich weiterschleppt. Alles schreitet fort in dem Ganzen, nur bis heute das Ganze nicht. Das Goethesche „Und alles Streben, alles Drängen ist ewige Ruh in Gott dem Herrn" kodifiziert die Erfahrung davon, und die Hegelsche Doktrin vom Prozeß des Weltgeistes, der absoluten Dynamik, als einem in sich selbst Zurückkehrenden oder gar seinem Spiel mit sich selbst, kommt der Goetheschen Sentenz überaus nahe. Nur ein Nota bene wäre der Summe ihrer Anschauung hinzuzufügen: daß jenes

Ganze in seiner Bewegung stillsteht, weil es nichts außer sich kennt, ist nicht das göttliche Absolute, sondern dessen vom Gedanken unkenntlich gemachtes Gegenteil. Kant hat weder diesem Trug sich gebeugt noch den Bruch verabsolutiert. Lehrt er, an der erhabensten Stelle seiner Geschichtsphilosophie, daß der Antagonismus, die Verstricktheit des Fortschritts im Mythos, in der Naturbefangenheit von Naturbeherrschung, kurz im Reich der Unfreiheit, vermöge seines eigenen Gesetzes zum Reich der Freiheit tendiere — später ist daraus Hegels List der Vernunft geworden —, so sagt das nicht weniger, als daß die Bedingungen der Möglichkeit von Versöhnung deren Widerspruch, die von Freiheit die Unfreiheit sei. Kants Lehre steht auf einer Paßhöhe. Sie konzipiert die Idee jener Versöhnung als der antagonistischen „Entwicklung" immanent, indem sie sie aus einer Absicht herleitet, welche die Natur für den Menschen hege. Andererseits ist die dogmatisch-rationalistische Starrheit, mit der eine solche Absicht der Natur unterstellt wird, als wäre diese nicht selbst in die Entwicklung einbegriffen und veränderte damit ihren eigenen Begriff, Abdruck jener Gewalt, welche der identitätssetzende Geist der Natur antut. Die Statik des Naturbegriffs ist Funktion des dynamischen Vernunftbegriffs; je mehr dieser vom Nichtidentischen an sich reißt, um so mehr wird Natur zum residualen caput mortuum, und das gerade erleichtert es, sie mit den Qualitäten von Ewigkeit auszustaffieren, die ihre Zwecke heiligen. Die „Absicht" kann anders gar nicht gedacht werden, als sofern der Natur selbst Vernunft zugesprochen wird. Noch in dem metaphysischen Gebrauch, den Kant an jener Stelle vom Naturbegriff macht und der ihn dem transzendenten Ding an sich annähert, bleibt Natur ebenso Produkt des Geistes wie in der Kritik der reinen Vernunft. Bezwang Geist die Natur, indem er nach Bacons Programm auf all seinen Stufen ihr sich gleichmachte, so hat er auf der Kantischen sich selbst wiederum auf die Natur, soweit sie Absolutes und nicht bloß Konstituiertes sein soll, zurückprojiziert einer Möglichkeit von Versöhnung zuliebe, in der doch vom Primat des Subjekts nichts nachgelassen wird. An der Stelle, wo Kant dem Begriff der Versöhnung am nächsten kommt, im Gedanken, der Antagonismus terminiere in seiner Abschaffung, fällt das Stichwort von einer Gesellschaft, in der Freiheit „mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden" sei. Aber sogar die Rede von Gewalt mahnt an die Dialektik des Fortschritts selbst. Hat die fortwährende Unterdrückung den Fortschritt, den sie entband, immer zugleich auch sistiert, so hat sie, als Emanzipation des Bewußtseins, überhaupt erst den Antagonismus und das Ganze der Verblendung erkennen lassen, die Voraussetzung dafür, ihn zu schlichten. Der

Fortschritt, den das Immergleiche erzeugte, ist, daß endlich einer beginnen kann, in jedem Augenblick. Mahnt das Bild der fortschreitenden Menschheit an einen Riesen, der nach unvordenklichem Schlaf langsam sich in Bewegung setzt, dann losstürmt und alles niedertrampelt, was ihm in den Weg kommt, so ist doch sein ungeschlachtes Erwachen das einzige Potential von Mündigkeit; daß die Naturbefangenheit, in welche der Fortschritt selber sich eingliedert, nicht das letzte Wort behalte. Äonen lang hatte die Frage nach Fortschritt keinen Sinn. Sie stellt sich erst, nachdem die Dynamik frei ward, aus der die Idee von Freiheit extrapoliert werden konnte. Ist Fortschritt, seit Augustin die Übertragung des zwischen Geburt und Tod eingespannten, naturhaften Lebenslaufs der Einzelwesen auf die Gattung, so mythisch wie die Vorstellung von der Bahn, welche das Gebot des Schicksals den Gestirnen vorzeichne, so ist seine Idee ebenso die antimythologische schlechthin, den Kreislauf sprengend, dem sie angehört. Fortschritt heißt: aus dem Bann heraustreten, auch aus dem des Fortschritts, der selber Natur ist, indem die Menschheit ihrer eigenen Naturwüchsigkeit innewird und der Herrschaft Einhalt gebietet, die sie über Natur ausübt und durch welche die der Natur sich fortsetzt. Insofern ließe sich sagen, der Fortschritt ereigne sich dort, wo er endet.

Diese imago von Fortschritt ist verschlüsselt in einem Begriff, den heute alle Lager einstimmig diffamieren, dem der Dekadenz. Die Künstler des Jugendstils bekannten sich zu ihr. Das hat gewiß nicht bloß den Grund, daß sie ihren eigenen historischen Stand, der ihnen vielfach biologische Mobidität dünkte, ausdrücken wollten. Im Drang, ihn im Bilde zu verewigen, war lebendig — und mit den Lebensphilosophen stimmten sie tief überein — die Regung, es sei in dem an ihnen, was ihren eigenen Untergang und den der Welt zu prophezeien schien, das Wahre gerettet. Schwerlich hat einer das bündiger ausgesprochen als Peter Altenberg: „Pferde-Mißhandlung. Sie wird aufhören, bis die Passanten so irritabel-dekadent sein werden, daß sie, ihrer selbst nicht mächtig, in solchen Fällen tobsüchtig und verzweifelt Verbrechen begehen werden und den hündisch-feigen Kutscher niederschießen werden —, Pferdemißhandlung nicht mehr mit ansehen können, ist die Tat des dekadenten nervenschwachen Zukunftsmenschen! Bisher haben sie eben noch die armselige Kraft gehabt, sich um solche fremde Angelegenheiten nicht zu kümmern —."[5] So brach Nietzsche, der das Mitleid kannte, in Turin zusammen, als er sah, wie ein Kutscher sein Pferd schlug. Die Dekadenz war die Fata morgana

[5] *P. Altenberg*, Auswahl aus seinen Büchern von Karl Kraus, Wien 1932, S. 122 f.

jenes Fortschritts, der noch nicht begonnen hat. Das sei's auch bornierte und willentlich verstockte Ideal vollendeter, dem Leben absagender Zweckferne war das Reversbild der falschen Zweckmäßigkeit des Betriebes, in dem alles für ein anderes ist. Der Irrationalismus der décadence denunzierte die Unvernunft der herrschenden Vernunft. Das abgespaltene, willkürliche, privilegierte Glück ist ihm heilig, weil es allein fürs Entronnensein einsteht, während jede unmittelbare Vorstellung vom Glück des Ganzen, nach der gängigen liberalistischen Formel dem des größtmöglichen der größten Zahl, es verschachert an die selbsterhaltende Apparatur, den geschworenen Feind des Glücks, selbst wo dieses als Ziel proklamiert ist. Aus solchem Geist dämmert bei Altenberg die Ahnung, daß extreme Individuation Platzhalter von Menschheit sei: „Denn insofern eine Individualität nach irgendeiner Richtung hin eine Berechtigung . . . hat, darf sie nichts anderes sein als ein Erster, ein Vorläufer in irgendeiner organischen Entwicklung des Menschlichen überhaupt, die aber auf dem naturgemäßen Wege der möglichen Entwicklung für alle Menschen liegt! Der „Einzige" sein ist wertlos, eine armselige Spielerei des Schicksals mit einem Individuum. Der ‚Erste' sein ist alles! . . . er weiß, die ganze Menschheit kommt hinter ihm! Er ist nur von Gott vorausgeschickt! . . . Alle Menschen werden einst ganz fein, ganz zart, ganz liebevoll sein . . . Wahre Individualität ist, das im voraus allein zu sein, was später alle, alle werden müssen!"[6] Nur durch dies Extrem von Differenzierung, Individuation hindurch, nicht als umfangender Oberbegriff ist Menschheit zu denken. Das Verbot, das die dialektische Theorie von Hegel wie von Marx gegen die ausgepinselte Utopie erließ, wittert den Verrat an ihr. Dekadenz ist der Nervenpunkt, wo die Dialektik des Fortschritts vom Bewußtsein leibhaft gleichsam zugeeignet wird. Wer gegen die Dekadenz wettert, bezieht unweigerlich den Standpunkt der Sexualtabus, deren Verletzung das antinomistische Ritual der Dekadenz ausmacht. In der Insistenz auf jenen Tabus, zugunsten der Einheit des naturbeherrschenden Ichs, dröhnt die Stimme des verblendeten, unreflektierten Fortschritts. Er kann aber darum der eigenen Irrationalität überführt werden, weil er allemal die Mittel, deren er sich bedient, in die Zwecke verhext, die er abschneidet. Freilich bleibt die Gegenposition der Dekadenz abstrakt, und das nicht zuletzt trug ihr den Fluch der Lächerlichkeit ein. Sie verwechselt die Partikularität des Glücks, auf die sie sich versteifen muß, mit der Utopie unmittelbar, mit der verwirklichten Menschheit, während sie selbst von Unfreiheit, Vorrecht,

[6] A.a.O., S. 137 f.

Klassenherrschaft entstellt wird, die sie zwar einbekennt, aber glorifiziert. Die nach ihrem Wunschbild entfesselte erotische Verfügung wäre zugleich perpetuierte Sklaverei wie in Wildes Salome.

Die sprengende Tendenz des Fortschritts ist nicht einfach bloß das Andere der Bewegung fortschreitender Naturbeherrschung, ihre abstrakte Negation, sondern erheischt die Entfaltung der Vernunft durch die Naturbeherrschung. Nur die Vernunft, das ins Subjekt gewandte Prinzip gesellschaftlicher Herrschaft, wäre fähig, diese abzuschaffen. Die Möglichkeit des sich Entringenden wird vom Druck der Negativität gezeitigt. Andererseits prägt Vernunft, die aus Natur heraus möchte, diese erst zu dem, was sie zu fürchten hat. Dialektisch, im strengen unmetaphorischen Sinn, ist der Begriff des Fortschrittes darin, daß sein Organon, die Vernunft, Eine ist; daß nicht in ihr eine naturbeherrschende und eine versöhnende Schicht nebeneinander sind, sondern beide all ihre Bestimmungen teilen. Das eine Moment schlägt nur dadurch in sein anderes um, daß es buchstäblich sich reflektiert, daß Vernunft auf sich Vernunft anwendet und in ihrer Selbsteinschränkung vom Dämon der Identität sich emanzipiert. Kants unvergleichliche Größe bewährte nicht zuletzt sich darin, daß er die Einheit der Vernunft noch in ihrem widerspruchsvollen Gebrauch, dem naturbeherrschenden der nach seiner Sprache theoretischen, kausalmechanischen, und dem versöhnlich der Natur sich anschmiegenden der Urteilskraft, unbestechlich festhielt und ihre Differenz strikt in die Selbsteingrenzung der naturbeherrschenden Vernunft verlegte. Eine metaphysische Interpretation Kants hätte diesem keine latente Ontologie zu imputieren, sondern die Struktur seines gesamten Denkens als eine Dialektik von Aufklärung zu lesen, die der Dialektiker par excellence, Hegel, nicht gewahrt, weil er im Bewußtsein der Einen Vernunft deren Grenze tilgt und damit in die mythische Totalität gerät, die er für aufgehoben, „versöhnt" hält in der absoluten Idee. Fortschritt umschreibt nicht bloß, wie in der Hegelschen Geschichtsphilosophie, den Umfang dessen, was Dialektik hat, sondern ist dialektisch im eigenen Begriff gleich den Kategorien der Wissenschaft der Logik. Absolute Naturbeherrschung ist absolute Naturverfallenheit und entragt noch dieser in der Selbstbesinnung, Mythos, der diesen entmythologisiert. Der Einspruch des Subjekts aber wäre theoretisch nicht mehr und nicht kontemplativ. Die Vorstellung der Herrschaft reiner Vernunft als eines Ansichseienden, von der Praxis Getrennten unterwirft auch das Subjekt, richtet es als Instrument von Zwecken zu. Die helfende Selbstreflexion der Vernunft jedoch wäre ihr Übergang zur Praxis: sie durchschaute sich als deren

Moment; wüßte, anstatt sich als das Absolute zu verkennen, daß sie seine Verhaltensweise ist. Der antimythologische Zug am Fortschritt ist nicht zu denken ohne den praktischen Akt, der dem Wahn der Autarkie des Geistes in die Zügel fällt. Darum ist Fortschritt so wenig ein in interesseloser Betrachtung Feststellbares.

Die von alters her und mit immer neuen Worten dasselbe wollen: daß es nicht sei, haben daran den gefährlichsten Vorwand. Er lebt von dem Fehlschluß, weil bisher kein Fortschritt stattgefunden habe, solle auch keiner sein. Die trostlose Wiederkunft des Gleichen trägt er als Botschaft des Seins vor, die vernommen und geachtet werden müsse, während doch das Sein selber, dem jene Botschaft in den Mund gelegt wird, ein Kryptogramm des Mythos ist, von dem sich zu befreien ein Stück Freiheit wäre. In der Übersetzung geschichtlicher Verzweiflung in die Norm, die befolgt werden müsse, hallt wider jene abscheuliche Zurüstung der theologischen Lehre von der Erbsünde, die Verderbtheit der Menschennatur legitimiere Herrschaft, das radikal Böse das Böse. Diese Gesinnung hat ein Stichwort, mit dem sie obskurantistisch die Idee des Fortschritts in neuerer Zeit verfemt: Fortschrittsglauben. Der Habitus derer, die den Begriff des Fortschritts platt und positivistisch schelten, ist meist selbst positivistisch. Sie erklären den Weltlauf, der den Fortschritt immer wieder kassierte, der er immer auch war, zur Instanz dafür, daß der Weltplan den Fortschritt nicht dulde und, wer nicht von ihm abläßt, frevle. In selbstgerechter Tiefe wird Partei ergriffen für das Furchtbare, die Idee des Fortschritts gelästert nach dem Schema, was den Menschen mißlang, sei ihnen ontologisch verweigert; im Namen ihrer Endlichkeit und Sterblichkeit hätten sie die Pflicht, jene zu ihrer eigenen Sache zu machen. Nüchtern wäre der falschen Ehrfurcht zu entgegnen, wohl sei der Fortschritt von der Steinschleuder zur Megatonnenbombe satanisches Gelächter, aber erst im Zeitalter der Bombe ein Zustand zu visieren, in dem Gewalt überhaupt verschwände. Gleichwohl muß eine Theorie des Fortschritts absorbieren, was an den Invektiven gegen den Fortschrittsglauben triftig ist, als Gegengift gegen die Mythologie, an der sie krankt. Am letzten stünde es einer zu sich selbst gebrachten Lehre vom Fortschritt an abzustreiten, daß es eine flache gibt, nur darum, weil der Hohn über diese in die Schatzkammer der Ideologie gehört. Flach ist freilich, trotz Condorcet, weniger die vielgescholtene Fortschrittsidee des achtzehnten Jahrhunderts — bei Rousseau wird die Lehre von der radikalen Perfektibilität mit der von der radikalen Verderbtheit der Menschennatur zusammengebracht — als die des neunzehnten. Solange die bürgerliche Klasse, zumindest den politischen For-

men nach, unterdrückt war, opponierte sie mit der Parole Fortschritt dem herrschenden stationären Zustand; ihr Pathos war dessen Echo. Erst als die Klasse die entscheidenden Machtpositionen bezogen hatte, verkam der Fortschrittsbegriff zu der Ideologie, deren dann der ideologische Tiefsinn das achtzehnte Jahrhundert zieh. Das neunzehnte stieß auf die Grenze der bürgerlichen Gesellschaft; sie konnte ihre eigene Vernunft, ihre eigenen Ideale von Freiheit, Gerechtigkeit und humaner Unmittelbarkeit nicht verwirklichen, ohne daß ihre Ordnung aufgehoben worden wäre. Das nötigte sie dazu, mit Unwahrheit, das Versäumte als geleistet sich gutzuschreiben. Die Lüge, welche dann die gebildeten Bürger dem Fortschrittsglauben der ungebildeten oder der reformistischen Proletarier vorwarfen, war Ausdruck bürgerlicher Apologetik. Freilich verzichtete das Bürgertum, als mit dem Imperialismus die Schatten sich niedersenkten, rasch auf jene Ideologie und griff zu der verzweifelten, die Negativität, welche der Fortschrittsglaube wegdisputierte, in ein metaphysisch Substantielles umzufälschen.

Wer sich in Erinnerung an den Untergang der Titanic demütig-zufrieden die Hände reibt, weil der Eisberg dem Fortschrittsgedanken den ersten Stoß versetzt habe, vergißt oder unterschlägt, daß der im übrigen keineswegs schicksalhafte Unglücksfall Maßnahmen veranlaßte, welche ungeplante Naturkatastrophen der Schiffahrt im folgenden halben Jahrhundert verhüteten. Ein Stück Dialektik des Fortschritts ist, daß die geschichtlichen Rückschläge, die selbst vom Fortschrittsprinzip angezettelt werden — was wäre fortschrittlicher als der Wettstreit ums Blaue Band? —, auch die Bedingung dafür beistellen, daß die Menschheit Mittel findet, sie in Zukunft zu vermeiden. Der Verblendungszusammenhang des Fortschritts treibt über sich selbst hinaus. Vermittelt zu jener Ordnung, an der die Kategorie des Fortschritts erst ihr Recht gewönne, ist er darin, daß die Verwüstungen, die der Fortschritt anrichtet, allenfalls mit dessen eigenen Kräften wieder gutzumachen sind, niemals durch die Wiederherstellung des älteren Zustands, der sein Opfer ward. Der Fortschritt der Naturbeherrschung, der, nach Benjamins Gleichnis, im Gegensinn jenes wahren verläuft, der sein Telos an der Erlösung hätte, ist doch nicht ohne alle Hoffnung. Nicht erst in der Abwendung des letzten Unheils, vielmehr in jeglicher aktuellen Gestalt der Milderung des universalen Leidens kommunizieren die beiden Begriffe von Fortschritt miteinander.

Die Antithesis zum Fortschrittsglauben ist der an Innerlichkeit. Aber nicht diese ist eine Qualität des Fortschritts, nicht die Verbesserlichkeit der Menschen. Bereits bei Augustin ist die Vorstellung vom Fortschritt

— das Wort dürfte er noch nicht verwenden — so ambivalent, wie das Dogma von der gelungenen Erlösung angesichts der unerlösten Welt gebietet. Einerseits ist er historisch, nach den sechs Weltaltern, die der Periodisierung des Menschenlebens entsprechen; andererseits nicht von dieser Welt, innerlich, nach Augustins eigener Sprache mystisch. Civitas terrena und civitas dei seien unsichtbare Reiche, und niemand könne sagen, wer von den Lebenden dieser oder jener zugehöre; darüber entscheide die geheime Gnadenwahl, derselbe göttliche Wille, der die Geschichte planvoll bewegt. Schon bei Augustin jedoch gestattet, nach der Einsicht von Karl Heinz Haag, die Verinnerlichung des Fortschritts, die Welt den Mächten zuzuweisen und darum, ähnlich wie dann Luther, das Christentum als staatserhaltend zu empfehlen. Die Platonische Transzendenz, die bei Augustin mit der christlichen Idee von Heilsgeschichte verschmolzen wird, ermöglicht es, das Diesseits an das Prinzip zu zedieren, gegen welches der Fortschritt gedacht ist, und erst am Jüngsten Tag, aller Geschichtsphilosophie zum Trotz, die unverstörte Schöpfung jäh wiederherstellen zu lassen. Dies ideologische Mal blieb der Verinnerlichung von Fortschritt bis heute eingegraben. Ihm gegenüber ist Innerlichkeit selbst, als geschichtlich Produziertes, Funktion des Fortschritts oder seines Gegenteils. Die Beschaffenheit der Menschen bildet bloß ein Moment im innerweltlichen Fortschritt; heute gewiß nicht das primäre. Das Argument, es sei kein Fortschritt, weil keiner im Inwendigen sich ereigne, ist falsch, weil es die Gesellschaft, in ihrem geschichtlichen Prozeß, als unmittelbar menschliche fingiert, die ihr Gesetz habe an dem, was die Menschen selber sind. Aber es ist das Wesen historischer Objektivität, daß das von Menschen Gemachte, die Institutionen im weitesten Sinn, ihnen gegenüber sich verselbständigen und zu zweiter Natur werden. Jener Fehlschluß erlaubt dann die These von der sei's verklärten, sei's bejammerten Konstanz der Menschennatur. Innerweltlicher Fortschritt hat sein mythisches Moment daran, daß er, wie Hegel und Marx erkannten, über den Köpfen der Subjekte hinweg sich zuträgt und diese nach seinem Ebenbild formt; töricht, den Fortschritt nur darum zu bestreiten, weil er mit seinen Objekten, den Subjekten, nicht ganz fertig wird. Um aufzuhalten, was Schopenhauer das sich selbst entrollende Rad nennt, bedürfte es freilich jenes menschlichen Potentials, das von der Notwendigkeit der geschichtlichen Bewegung nicht ganz absorbiert wird. Daß die Idee hinausführenden Fortschritts heute blockiert ist, rührt daher, daß die subjektiven Momente der Spontaneität im geschichtlichen Prozeß zu verkümmern beginnen. Der gesellschaftlichen Allmacht desperat einen isolierten, vorgeblich ontologi-

schen Begriff des subjektiv Spontanen entgegenzustellen, wie die französischen Existentialisten, ist, noch als Ausdruck von Verzweiflung, zu optimistisch; die wendende Spontaneität kann nicht außerhalb der gesellschaftlichen Verflechtung vorgestellt werden. Illusionär-idealistisch wäre die Hoffnung, daß sie jetzt, hier ausreichte. Diese nährt man einzig, weil an der objektiv-historischen Tendenz selber keine Stütze von Hoffnung mehr sichtbar ist. Existentialistischer Dezisionismus ist bloß die Reflexbewegung auf die lückenlose Totalität des Weltgeists. Gleichwohl ist diese aber auch Schein. Die verhärteten Institutionen, die Produktionsverhältnisse, sind kein Sein schlechthin, sondern noch als allmächtige ein von Menschen Gemachtes, Widerrufliches. In ihrem Verhältnis zu den Subjekten, von denen sie stammen, und die sie umklammern, bleiben sie durch und durch antagonistisch. Nicht bloß verlangt das Ganze, um nicht unterzugehen, seine Änderung, sondern es ist ihm auch, kraft seines antagonistischen Wesens, unmöglich, jene volle Identität mit den Menschen zu erzwingen, die in den negativen Utopien abgeschildert wird. Darum ist der innerweltliche Fortschritt, der Erzfeind des anderen, zugleich auch offen auf dessen Möglichkeit, wie wenig immer er diese in sein eigenes Gesetz hineinzuschlingen vermag.

Plausibel wird dagegen angeführt, daß es mit den geistigen Sphären, mit der Kunst, vollends mit Recht, Politik, Anthropologie nicht ebenso rüstig vorangehe wie mit den materiellen Produktivkräften. Von der Kunst hat Hegel selbst, und extrem Jochmann, das ausgesprochen; die Ungleichzeitigkeit in der Bewegung von Überbau und Unterbau hat dann Marx prinzipiell formuliert in dem Satz, der Überbau wälze langsamer sich um als der Unterbau. Offenbar hat niemand darüber gestaunt, daß der Geist, ein Flüchtiges und Mobiles, im Gegensatz zur rudis indigestaque moles dessen, was nicht umsonst auch im gesellschaftlichen Kontext materiell genannt wird, stationär sein soll. Die Psychoanalyse lehrte analog, das Unbewußte, aus dem auch das Bewußtsein und die objektiven Gestalten des Geistes gespeist werden, sei geschichtslos. Wohl erhebt, was selber in brutaler Klassifikation unter dem Begriff der Kultur subsumiert ist und was auch das subjektive Bewußtsein in sich enthält, perennierenden Einspruch gegen die Immergleichheit des bloß Seienden. Aber es findet in seinem Einspruch perennierend sich vereitelt. Die Immergleichheit des Ganzen, die Abhängigkeit der Menschen von der Lebensnot, den materiellen Bedingungen ihrer Selbsterhaltung, versteckt sich gleichsam hinter der eigenen Dynamik, dem Anwachsen des vorgeblichen gesellschaftlichen Reichtums; das kommt der Ideologie zugute. Der Geist jedoch, der darüber

hinaus möchte, dem eigentlich dynamischen Prinzip, ist leicht vorzurechnen, daß es ihm nicht gelang, und das behagt der Ideologie nicht minder. Die Realität produziert den Schein, sie entwickle sich nach oben, und bleibt au fond, was sie war. Der Geist, der ein Neues meint, soweit er nicht selber nur ein Stück Apparatur ist, stößt sich im hoffnungslos wiederholten Versuch den Kopf ein wie ein Insekt, das gegen die Scheibe nach dem Licht fliegt. Geist ist nicht, als was er sich inthronisiert, das Andere, Transzendente in seiner Reinheit, sondern auch ein Stück Naturgeschichte. Weil diese in der Gesellschaft als Dynamik auftritt, wähnt der Geist seit den Eleaten und Platon, das Andere, der civitas terrena Entrückte im unveränderlichen sich selbst Gleichen zu haben, und seine Formen — allen voran die Logik, die latent allem Geistigen überhaupt innewohnen — sind danach zugeschnitten. In ihnen bemächtigt sich des Geistes jenes Stationäre, gegen das er sich sträubt und dessen Teil er doch bleibt. Der Bann der Realität über den Geist verwehrt ihm, was sein eigener Begriff gegenüber dem bloß Seienden will, fliegen. Als das Zartere und Flüchtigere ist er gegen Unterdrückung und Verstümmelung erst recht anfällig. Der Platzhalter dessen, was Fortschritt wäre über allen Fortschritt hinweg, steht schief zu jenem Fortschritt, der stattfindet, und das ehrt ihn auch wiederum: durch mangelnde Komplizität mit dem Fortschritt bekundet er, was es mit diesem auf sich hat. Wo immer jedoch von dem fürsichseienden Geist mit Grund geurteilt werden kann, er schreite fort, partizipiert er selbst an der Naturbeherrschung, eben weil er nicht, wie er wähnt, χωρίς, sondern in jenem Lebensprozeß verflochten ist, von dem er nach dessen eigenem Gesetz sich schied. Alle Fortschritte in den kulturellen Bereichen sind solche von Materialbeherrschung, von Technik. Der Wahrheitsgehalt des Geistes ist dagegen nicht gleichgültig. Ein Quartett von Mozart ist nicht bloß besser gemacht als eine Symphonie der Mannheimer Schule, sondern rangiert als besser Gemachtes, Stimmigeres auch im emphatischen Sinn höher. Andererseits ist problematisch, ob durch die Entfaltung der perspektivischen Technik die Malerei der Hochrenaissance die sogenannte primitive wirklich überflügelte; ob nicht das beste der Kunstwerke in unvollkommener Materialbeherrschung gerät, als das Zum ersten Mal, ein jäh Erscheinendes, das zergeht, sobald es technisch disponibel wird. Fortschritte der Materialbeherrschung in der Kunst sind keineswegs unmittelbar eins mit dem Fortschritt der Kunst selber. Hätte man jedoch in der Frührenaissance den Goldgrund gegen die Perspektive verteidigt, so wäre das nicht nur reaktionär, sondern objektiv unwahr, nämlich dem nach der eigenen Logik Notwendigen entgegen gewesen; erst geschichtlich entfaltet

sich auch die Komplexität des Fortschritts. A la longue dürfte im Nachleben geistiger Gebilde ihre Qualität, schließlich ihr Wahrheitsgehalt über ihre jeweilige Avanciertheit hinaus sich durchsetzen, aber selber nur vermöge eines Prozesses von fortschreitendem Bewußtsein. Die Vorstellung vom kanonischen Wesen des Griechentums, die noch bei den Dialektikern Hegel und Marx sich erhielt, ist nicht bloß ein unaufgelöstes Rudiment der Bildungstradition, sondern in aller Fragwürdigkeit auch Niederschlag einer dialektischen Einsicht. Kunst, und im geistigen Bereich kaum sie allein, muß, um ihren Gehalt auszusprechen, unausweichlich die ansteigende Naturbeherrschung absorbieren. Dadurch jedoch arbeitet sie insgeheim dem, was sie sagen will, auch entgegen; entfernt sich von dem, was sie wort- und begriffslos der ansteigenden Naturbeherrschung entgegenhält. Das mag erklären helfen, warum die scheinbare Kontinuität sogenannter geistiger Entwicklungen häufig abreißt, und zwar unter der wie sehr auch vom Mißverständnis geleiteten Parole einer Rückkehr zur Natur. Schuld hat, neben anderen, zumal sozialen Momenten, daß den Geist der Widerspruch in seiner eigenen Entwicklung schreckt und daß er ihn, vergebens freilich, zu berichtigen sucht durch Rückgriff auf das, dem er sich entfremdet hat und das er darum als invariant verkennt.

Nirgends vielleicht ist die Paradoxie, daß ein Fortschritt sei, und doch nicht sei, so drastisch wie in der Philosophie, wo die Idee von Fortschritt selbst beheimatet ist. So zwingend die Übergänge von einer großen Philosophie zur anderen, vermittelt durch Kritik, sein mögen, so dubios bliebe gleichwohl die Behauptung, zwischen ihnen, Platon und Aristoteles, Kant und Hegel, oder gar in einer philosophischen Universalgeschichte insgesamt, wäre ein Fortschritt gewesen. Daran aber ist weder die Invarianz des vorgeblichen philosophischen Gegenstandes, des wahren Seins, schuld, dessen Begriff in der Geschichte der Philosophie unwiderruflich zerging, noch wäre eine bloß ästhetische Ansicht von der Philosophie zu verteidigen, welche imponierende Gedankenarchitektur oder gar die ominösen großen Denker höher stellte als die Wahrheit, die keineswegs eins ist mit der immanenten Geschlossenheit und Stringenz der Philosophien. Vollends pharisäisch und falsch wäre das Verdikt, die Fortschritte der Philosophie führten sie ab von dem, was der Jargon der schlechten ihr Anliegen tauft: damit würde das Bedürfnis zum Garanten des Wahrheitsgehalts. Vielmehr sind die unvermeidlichen und fragwürdigen Fortschritte dessen, was seine Grenze hat an seinem Thema, der Grenze, gesetzt vom Vernunftsprinzip, ohne das Philosophie nicht gedacht werden kann, weil nicht gedacht werden kann ohne es; es ist die Hegelsche Furie des

Verschwindens, die einen Begriff nach dem anderen in den Orkus des Mythischen stürzt. Philosophie lebt in Symbiose mit der Wissenschaft; von ihr kann sie nicht sich lossagen ohne Dogmatismus, schließlich Rückfall in Mythologie. Ihr Gehalt aber wäre, auszudrücken, was von Wissenschaft, Arbeitsteilung, den Reflexionsformen des Betriebs der Selbsterhaltung versäumt oder weggeschnitten wird. Darum entfernt sich ihr Fortschritt zugleich von dem, wozu sie fortzuschreiten hätte, die Kraft der Erfahrungen, die sie registriert, wird abgeschwächt, je mehr sie die szientifische Apparatur schleift. Die Bewegung, die sie als ganze vollführt, ist die pure Sichselbstgleichheit ihres Prinzips. Sie geht allemal auch auf Kosten dessen, was sie zu begreifen hätte und begreifen kann nur vermöge der Selbstreflexion, durch welche sie den Standpunkt sturer Unmittelbarkeit — Hegelisch: der Reflexionsphilosophie — verläßt. Der philosophische Fortschritt äfft, weil er, je dichter er die Begründungszusammenhänge fügt, je hieb- und stichfester die Aussagen werden, immer mehr Identitätsdenken wird. Er überspinnt die Gegenstände mit einem Netz, das, je weniger Lücken für das bleiben, was es nicht selbst ist, um so vermessener anstelle der Sache selbst sich schiebt. Am Ende freilich scheint, im Einklang mit den realen Rückbildungstendenzen der Gesellschaft, am Fortschritt der Philosophie sich zu rächen, wie wenig er einer war. Einen Fortschritt von Hegel zu den logischen Positivisten anzunehmen, die jenen als unklar oder sinnleer abtun, ist nur noch komisch. Auch Philosophie ist nicht dagegen gefeit, sei's in sturer Verwissenschaftlichung, sei's in Verleugnung der Vernunft jenem Rückschritt anheimzufallen, der sicher nicht besser ist als der hämisch verspottete Fortschrittsglaube.

Die Konvergenz totalen Fortschritts in der bürgerlichen Gesellschaft, die den Begriff schuf, mit der Negation von Fortschritt entspringt in ihrem Prinzip, dem Tausch. Er ist die rationale Gestalt der mythischen Immergleichheit. Im Gleich um gleich jeden Tauschvorgangs nimmt der eine Akt den anderen zurück; der Saldo geht auf. War der Tausch gerecht, so soll nichts geschehen sein, es bleibt beim alten. Zugleich aber ist die Behauptung von Fortschritt, die dem Prinzip widerstreitet, soweit wahr, wie die Doktrin des Gleich um gleich Lüge ist. Von je, gar nicht erst bei der kapitalistischen Aneignung des Mehrwerts im Tausch der Ware Arbeitskraft gegen deren Reproduktionskosten, empfängt der eine, gesellschaftlich mächtigere Kontrahent mehr als der andere. Durch dies Unrecht geschieht im Tausch ein Neues, wird der Prozeß, der die eigene Statik proklamiert, dynamisch. Die Wahrheit der Erweiterung zehrt von der Lüge der Gleichheit. Die gesellschaftlichen Akte müssen im Gesamt-

system gegenseitig sich aufheben und tun es doch nicht. Wo die bürgerliche Gesellschaft dem Begriff genügt, den sie von sich selbst hat, kennt sie keinen Fortschritt; wo sie ihn kennt, frevelt sie gegen ihr Gesetz, in dem dies Vergehen schon liegt, und verewigt mit der Ungleichheit das Unrecht, über das der Fortschritt sich erheben soll. Es ist aber zugleich die Bedingung möglicher Gerechtigkeit. Die Erfüllung des immer wieder gebrochenen Tauschvertrages wäre eins mit dessen Abschaffung; der Tausch verschwände, wenn wahrhaft Gleiches getauscht würde; der wahre Fortschritt dem Tausch gegenüber nicht bloß ein Anderes sondern auch dieser, zu sich selbst gebracht. So dachten die Antipoden Marx und Nietzsche; Zarathustra verheißt, daß der Mensch erlöst werde von der Rache. Denn die Rache ist das mythische Urbild des Tausches; solange durch den Tausch geherrscht wird, solange herrscht auch der Mythos. — Die Verschränkung von Immergleichheit und Neuem im Tauschverhältnis manifestiert sich in den imagines von Fortschritt unterm bürgerlichen Industrialismus. An ihnen wirkt darum paradox, daß überhaupt noch etwas Anderes wird, daß sie veralten, weil vermöge der Technik die Immergleichkeit des Tauschprinzips zur Herrschaft von Wiederholung im Produktionsbereich sich steigert. Der Lebensprozeß selbst erstarrt im Ausdruck des Immergleichen: daher der Schock der Photographien aus dem neunzehnten und nun bereits frühen zwanzigsten Jahrhundert. Der Widersinn explodiert, daß dort etwas geschieht, wo das Phänomen sagt, nichts mehr könne geschehen; sein Verhalten wird schauerlich. Im Schauer drängt der des Systems zur Erscheinung sich zusammen, das, je mehr es sich expandiert, desto mehr sich verhärtet zu dem, was es von je war. Was Benjamin Dialektik im Stillstand nannte, ist wohl weniger ein platonisierender Rückstand als der Versuch, solche Paradoxie philosophisch bewußt zu machen. Dialektische Bilder: das sind die geschichtlich-objektiven Archetypen jener antagonistischen Einheit von Stillstand und Bewegung, die den allgemeinsten bürgerlichen Begriff von Fortschritt definiert.

Davon, daß noch die dialektische Ansicht vom Fortschritt der Korrektur bedarf, haben Hegel wie Marx gezeugt. Die Dynamik, die sie lehrten, wird nicht als Dynamik schlechthin gedacht, sondern in Einheit mit ihrem Gegensatz, einem Festen, an dem allein Dynamik überhaupt abzulesen ist. Marx, der alle Vorstellungen von gesellschaftlicher Natürwüchsigkeit als fetischistisch kritisierte, hat, wider das Lassalleanische Gothaer Programm, ebenso auch die Verabsolutierung der Dynamik in der Lehre von der Arbeit als der einzigen Quelle des gesellschaftlichen Reichtums verworfen; und er hat die Möglichkeit des Rückfalls in die Barbarei konzediert. Mehr

mag es sein denn bloßer Zufall, daß Hegel trotz der berühmten Definition der Geschichte keine ausgeführte Theorie des Fortschritts enthält, und daß Marx selbst das Wort gemieden zu haben scheint, auch in der immer wieder zitierten programmatischen Stelle aus der Vorrede zur Kritik der politischen Ökonomie. Das dialektische Tabu über Begriffsfetischen, Erbschaft der alten antimythologischen Aufklärung in der Phase ihrer Selbstreflexion, erstreckt sich auch auf die Kategorie, die ehedem Verdinglichung aufweichte, den Fortschritt, der trügt, sobald er als Einzelmoment das Ganze usurpiert. Die Fetischisierung des Fortschritts ist eins mit dessen Partikularität, seiner Begrenztheit auf Techniken. Würde wahrhaft der Fortschritt des Ganzen mächtig, dessen Begriff die Male seiner Gewalttätigkeit trägt, so wäre er nicht länger totalitär. Er ist keine abschlußhafte Kategorie. Er will dem Triumph des radikal Bösen in die Parade fahren, nicht an sich selber triumphieren. Denkbar ein Zustand, in dem die Kategorie ihren Sinn verliert, und der doch nicht jener der universalen Regression ist, die heute mit dem Fortschritt sich verbündet. Dann verwandelte sich der Fortschritt ins Korrektiv von dessen Prekärem, der immerwährenden Gefahr des Rückfalls. Fortschritt ist der Widerstand gegen diesen auf allen Stufen, nicht das sich Überlassen an den Stufengang.